

La libertad humana

1.—*La substancia inmaterial del alma humana*

La idea por la que el hombre es un ser individual cuyas distintas manifestaciones no obedecen a sustancias distintas ha ido recorriendo diversos sistemas del pensamiento humano. Esta no clarificación y confusión tiene tal vez su origen en aquellos pensadores mecanicistas como Demócrito, Anaxágoras, etc. Para algunos todo es materia, para otros todo es espíritu. Para Spinoza, pensador inscrito en el panteísmo en que sólo se adora la Naturaleza cósmica, el alma y el cuerpo son una misma cosa individual, si bien con distintas manifestaciones, que no implican que en ellas exista cierta diferencia de grado con relación a la sustancia que las produce. Así en su libro «*Ethica ordine geometrico demonstrata*» (1677) afirma: «*Ostendimus enim Corporis ideam et Corpus, hoc est, Mentem et Corpus, unum et idem esse individuum, quod iam sub cogitationis iam sub Extensionis attributo concipitur*» (1). Esta confusión de dos sustancias en una sola ha estado (¿Está?) vigente en muchos de los ámbitos y escuelas psicológicas, e incluso psiquiátricas (Freud), en donde se daba como evidente que sería sin duda alguna un logro triunfalista el explicar todos los fenómenos psíquicos desde un punto de vista biológico.

De forma análoga a Spinoza, Luis Büchner, escritor que se encuadra dentro de la larga fila de los materialistas, en su obra *Kraft und Stoff* (Fuerza y Materia) 1855, repite estos tópicos naturalistas en los que el hombre está sujeto exclusivamente a las leyes de la física y de la química: «El hombre, como ser físico e inteligente, es obra de la Naturaleza. Síguese de aquí, que no sólo todo su ser, sino también todas sus acciones, su voluntad, su inteligencia y sus sentimientos, están fatalmente sometidos a las leyes que rigen al universo» (2).

(1) Pars II, Schol. Prop. XXI.

(2) *Fuerza y materia*, LUIS BUCHNER. Barcelona, 1936, p. 219.

Sin embargo para Aristóteles el alma no está sujeta a las condiciones materiales de ninguna magnitud espacial: «πρῶτον μὲν οὖν οὐ καλῶς τὸ λέγειν τὴν ψυχὴν μέγεθος εἶναι» (3). En primer lugar sin duda no está bien decir que el alma es una magnitud). La razón de este rechazo de Aristóteles a la escuela mecanicista está principalmente en la pregunta que el mismo Aristóteles se hace. Si el alma es cosa material, cómo es posible el mismo pensamiento: «πῶς γὰρ δὴ καὶ νοήσει, μέγεθος ὦν (4). En efecto, ¿cómo (el alma) podría pensar, siendo magnitud?)».

Es imposible que nuestros pensamientos, deseos, penas y alegrías tengan su causa en una simple combinación química, dado que la materia en cuanto tal está sujeta a las condiciones universales de la pasividad, y esta actividad humana no puede jamás explicarse a partir de unas leyes biológicas. Si nuestro entendimiento fuese exclusivamente una sustancia material, ¿no tendría que crecer al aumentar nuestros conocimientos? El saber no ocupa lugar, precisamente porque el hombre está dotado de una naturaleza espiritual de carácter inmaterial.

Para Santo Tomás el alma es el principio de la vida misma (en un plano teológico lo es Dios, causa de las causas). El alma es lo que actúa al cuerpo dándole la actividad que todo cuerpo por sí mismo carece: «anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus, sicut calor, qui est principium calefactionem, non est corpus, sed quidam corporis actus» (5).

De esta forma, el alma es la forma del cuerpo con quien forma los dos co-principios que dan la unidad sustancial que es el hombre, y a pesar que ambas sustancias se unifican en una relación acto-potencial, sin embargo se distinguen entre sí conservando cada una de ellas su naturaleza, sus propiedades y efectos. El hombre es así un ser compuesto de alma y cuerpo.

2.— *Las potencias del alma*

En el mundo animal hay así tres manifestaciones de autoactividad, y por lo tanto tres operaciones distintas del alma. La primera es la actividad del alma vegetativa que pertenece a las plantas. Es la ínfima manifestación de la vida, donde su movimiento es de alteración. La segunda es el alma sensitiva por la que los

(3) *De anima* 407a, 2-3.

(4) *Ibidem*, 407a, 10-11.

(5) I, q. 75, a. 1.

seres vivientes no sólo se mueven como las plantas sino que poseen movimiento de traslación y sensación. Y la última manifestación del alma es aquélla en que su actividad consiste en pensar, querer y recordar. En el hombre confluyen las tres clases de manifestaciones del alma. El hombre crece como la planta, se mueve y siente de forma semejante al animal, y además piensa, llora y ríe, cosas que ningún animal, ni mucho menos las plantas pueden hacer o realizar.

3.—*Carácter subsistente del alma racional*

A pesar de que el alma se manifiesta de tres modos, sin embargo no se relacionan entre sí del mismo modo. Tanto en las plantas como en los animales el alma está en todo momento sujeta a las condiciones materiales allí existentes, de tal manera que cuando estas condiciones se corrompen y se apartan de su normal orden natural, el alma que los anima desaparece.

Así tanto el alma vegetativa como el alma sensitiva no poseen un carácter autónomo y permanente con relación a la materia, sino un carácter circunstancial y perentorio. Lo cual se demuestra por sus mismas operaciones, por las que los actos de las manifestaciones del alma vegetativa y sensitiva sólo se dan si hay un órgano corporal: «Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia; sicut visio per oculum, et auditus per aures. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis» (6).

Estas operaciones del alma que se realizan a través de órganos corporales se encuentran en el alma «sicut in principio» (7), es decir que sin el alma de naturaleza inmaterial no se pueden explicar sus operaciones, pero sin embargo dichas potencias se han con relación a la naturaleza corporal como siendo esta unión su propio sujeto: «sunt in coniuncto sicut in subiecto» (8).

De esta manera cuando se destruye esta unión, no permanecen sus respectivas potencias anímicas, sino que desaparecen: «destructo autem subiecto, non potest accidens remanere. Unde, corrupto coniuncto, non manent huiusmodi potentiae actu» (9). Hubo quienes decían que el alma de las plantas y de los animales subsistirían después de su muerte, pero esto no puede ser, ya que sus

(6) I, q. 77, a. 5, in corp.

(7) I, q. 77, a. 5, ad 2.

(8) I, q. 77, a. 5, in corp.

(9) I, q. 77, 2. 8, in corp.

efectos no son subsistentes, sino que son condicionados, y donde su actividad no se da sino a través de un órgano corporal, en donde el alma sensitiva y vegetativa tienen una funcionalidad que es la de animar, dar vida, a una materia, la cual, cuando se corrompe, hace que su forma anímica desaparezca, pues su acto sólo tiene razón de ser por la mutua interdependencia del alma y del cuerpo.

No ocurre así con el alma racional, la cual goza de subsistencia propia y donde su actividad no necesita para nada de un órgano corporal. La prueba principal reside en el hecho de que el alma racional tiene como actividad propia el conocimiento de las formas, cuyas esencias se conocen en cuanto formas o ideas universalmente concebidas.

Los conceptos son universales, en cambio las imágenes son particulares. Si el alma racional no fuese autónoma, subsistente y permanente (propiamente sólo Dios es subsistente) no podríamos tener ideas o esencias universales. El alma racional es por otra parte una forma absoluta que carece de esta necesaria dependencia con relación a la materia. El alma racional no sirve a lo material sino que se sirve de lo material para conocer y actuar. Por ello el alma intelectual o espiritual no está compuesta de materia ni actúa mediante un órgano corporal: «Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales; et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali. Materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute caret compositione formae et materiae» (10).

El pensar no depende de una unión corporal, porque se ha con relación al alma como a su propio sujeto y de esta manera una vez el cuerpo desaparece, permanece el alma intelectiva que es así subsistente: «Omnes potentiae animae comparantur ad animam solam sicut ad principium, sed quaedam potentiae comparantur ad animam solam sicut ad subiectum, ut intellectus et voluntas; et huiusmodi potentiae necesse est quod maneant in anima, corpore destructo» (11).

La subsistencia del espíritu humano queda reforzada además por el hecho de que en el hombre hay un desfase de las operaciones sensitivas y vegetativas con relación a las intelectivas, desfase que aparece de manifiesto con la edad, ya que a medida que

(10) I, q. 75, a. 5, in corp.

(11) I, q. 77, a. 8, in corp.

flaquean las potencias inferiores se robustece la capacidad racional. Aquellas potencias van a la par con el cuerpo, en cambio ésta tiene su propia fuerza en sí misma.

4. — *El hábito de la voluntad*

El alma que en el hombre está creada por Dios a su imagen y semejanza posee de acuerdo con esta semejanza una trinidad interior de carácter habitual. Es algo que el alma racional ya tiene ciertamente en el momento de su creación, pero que todavía no opera en acto hasta que el hombre está capacitado para ello, y cuando lo está no deja por ello de perder esta innata y habitual trinidad espiritual.

San Agustín en su libro *De Trinitate* nos dice que en el alma racional existen tres sustancias distintas, a saber, la mente, su noticia y su amor: «cum se novit mens et amat se, manet trinitas, mens amor, notitia, et nulla commixtione confunditur: quamvis et singula sint in semetipsis, et invicem tota in totis, sive singula in binis, sive bina in singulis. Itaque omnia in omnibus» (12).

Estas tres cosas se dan en la mente originariamente de una forma concomitante. Tanto la mente como su noticia y su amor son sustancias cada una por sí distinta, pero dada su naturaleza espiritual, y por tanto inmaterial, se funden todas en una. Esta trinidad interior compone una unidad indisoluble donde el amor o voluntad de quererse es simultáneo a la noticia que la mente tiene de sí misma.

En esta primera estructura de la mente todavía no se ha originado el acto de conocimiento por la que la mente sabe y conoce en acto lo que ella misma es. Estas tres cosas son de naturaleza espiritual y se hallan en la mente misma de forma habitual y simultánea: «utrumque enim habitualiter accipi potest» (13).

El hábito es el término medio entre la mera potencia y el acto. En este estado habitual y originario de la mente se es ya lo que se tiene. Hay un primer atisbo de la voluntad que no se origina de la noticia de la mente, sino que se da en la mente. La voluntad o amor habitual no se funda directamente en la esencia de la noticia o inteligencia habitual. La noticia de sí no es la causa de la voluntad habitual, sino que ésta se funda directamente de la esencia del alma supuesta la inteligencia de sí o su noticia habi-

(12) *De Trinitate*, IX, 5, 8.

(13) Sto. Tomás, *De Veritate*, q. 10, a. 3, in corp.

tual: «Voluntas non directe ab intelligentia procedit, sed ab essentia animae, praesupposita intelligentia» (14).

La voluntad reside en la esencia del alma como en su propio sujeto y de ella procede la voluntad. La esencia del alma sujeta a la voluntad en cuanto ésta es una facultad que se origina en la esencia del alma, no a modo de un fluir continuo, sino de una forma habitual, es decir la voluntad ya está allí presente amando a la mente y a su noticia. La inteligencia habitual o noticia de sí está también ahí, pero en ningún caso en esta primera estructura habitual de la mente es la voluntad o amor de la mente posterior a la inteligencia de sí. Con el mismo amor con que la mente se ama, a la vez se conoce. Ambas facultades, aunque habituales, son concomitantes.

5.— *El acto de la voluntad*

Una vez existe ya la estructura habitual de la mente, ésta está en potencia para pasar al acto de conocer y de querer. Este acto supone un «*movimiento*» de la mente, una operación que la mente realiza. Primero mediante el entendimiento agente la mente forma, se hace, las esencias universales. Se constituye la inteligencia en acto por la que conocemos en acto lo que somos y lo que conocemos.

En segundo lugar la voluntad, preexistente ya como sustancia habitual de la mente, actúa una vez la mente posee el conocimiento en acto. Por ello en este segundo plano la voluntad puede definirse como «*appetitus intellectivus, consequens scilicet apprehensionem intellectus*» (15).

Con ello Santo Tomás quiere significar que la voluntad no aparece o desaparece como si de una facultad espontánea se tratara. La voluntad es una facultad real en el espíritu humano que se mueve hacia un objeto después que el conocimiento en acto. En el plano del acto nada se ama si antes no se conoce, lo cual no se puede aplicar exactamente en el plano del hábito, pues allí hay concomitancia.

El movimiento de la voluntad dentro de esta segunda estructura supone el conocimiento de las esencias, pues la voluntad no puede quererlas si antes no se conocen. En el acto de querer se supone una sucesión que en la estructura habitual no se da. Por ello Santo Tomás propiamente no es ni voluntarista ni intelectua-

(14) *Ibidem*, q. 22, a. 11, ad 6.

(15) *Sro. Tomás, De anima*, L. II, lectio V, 288.

lista con relación a la fundamentación de la voluntad, ya que da a ésta su auténtico valor. La voluntad no puede ser un apetito derivado de la inteligencia como si de una facultad de segunda categoría se tratase.

Esta posición de los intelectualistas pone a la inteligencia como la causa inmediata que contiene virtualmente el acto de la voluntad. Los voluntaristas por otra parte acentúan tanto la omnipotencia de la voluntad que hacen derivar la inteligencia de una virtualidad intrínseca de la voluntad.

Se ha hablado mucho sobre el carácter antagonista entre el pensamiento de Duns Scoto y el de Santo Tomás. Sin embargo a mi modo de ver no existe tal antagonismo. Primero porque el mismo Scoto reconoce la primacía del entendimiento con relación a la voluntad por lo que se refiere al acto o movimiento de la voluntad hacia un bien conocido: «Omnem actum voluntatis naturaliter praecedit actus intellectus» (16).

Lo que ocurre es que la polémica se suscitó después a raíz de una frase de Duns Scoto en la que se decía que la voluntad era la causa principal de su acto: «Voluntas est causa principalis sui actus» (17).

Este pensamiento se puede perfectamente encuadrar dentro de la filosofía de Santo Tomás. Lo que ocurre es que habría que matizar si la palabra «*principalis*» se refiere «*quoad exercitium*», o bien «*quoad specificationem*». Evidentemente que «*quoad exercitium*» para Santo Tomás la voluntad es causa principal de su acto. La voluntad puede querer esto o aquello, o simplemente suspender su acto de querer, e incluso mover al entendimiento a entender con más atención y precisión esto o aquello ya conocido, e incluso dirigir al entendimiento hacia una cosa determinada.

Sin embargo «*quoad specificationem*» es el entendimiento la causa principal del acto de la voluntad, pues en el acto no se puede querer nada si antes no se conoce; no se puede amar sino lo que es conocido y de este modo el entendimiento en acto es causa principal del movimiento de la voluntad.

6. — *La libertad*

La voluntad es un apetito racional por el que se apetecen las cosas en cuanto que son buenas. La voluntad apetece «*sub ratione boni*». La libertad no es una potencia distinta de la voluntad,

(16) DUNS SCOT, OX. I, d. XVII, q. IV, n.º 4, 12, X 104, 111.

(17) DUNS SCOT, IV, d. VI, q. XI, n.º 2, XVI 649.

sino un acto de ésta por la que nos inclinamos de forma indeterminada hacia una cosa u otra.

La libertad supone la ausencia de cualquier coacción externa e interna. Y el hombre es libre, porque puede decidirse e inclinarse por la sola fuerza de su voluntad, la cual es señora de sí y de las fuerzas corporales (salvo las que actúan por necesidad de la naturaleza humana: v.gr., a no ser que me suicide no soy libre de parar la circulación de la sangre).

Para Balmes si no existiese la libertad desaparecería no sólo el profundo sentido de la justicia, sino la sociedad misma: «la virtud, el vicio, el mérito, el demérito, el premio y el castigo son cosas reconocidas por los hombres de todos los siglos y de todos los países; si quitamos la libertad de albedrío, estas palabras no significan nada, porque no se concibe que pueda haber mérito ni demérito en lo que no se ha podido evitar: sin libre albedrío las acciones del hombre serían una emanación de causas necesarias, residentes en su interior... El fatalismo, o sea el sistema que niega la libertad de albedrío, rompe todos los lazos de la sociedad tanto civil como doméstica, trastorna los principios fundamentales que la dirigen, y convierte al linaje humano en un conjunto de máquinas que obedecen a impulsos secretos» (18).

Muchos son los filósofos que han negado la libertad como siendo una ilusión de nuestros sueños, porque desconocemos las profundas causas y circunstancias que nos obligan a actuar. Esta es la manera con que Spinoza afirma que los hombres que se creen libres son en realidad unos ignorantes de las causas que les obligan a actuar: «Ex his enim sequitur, primo, quod homines se liberos esse opinentur, quandoquidem suarum volitionum suique appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari nec per somnium cogitant» (19).

Así Spinoza, y siendo consecuente con estos principios totalmente sofisticos, afirma que el bien es sólo lo que es útil para el hombre en orden a su propia conservación y así no sólo la humildad es absurda por no ser «racional» (clara invitación al desmedido orgullo), sino que también llama dos veces miserable al que se arrepiente de algo: «Poenitentia virtus non est, sive ex Ratione non oritur; sed is, quem facti poenitet, bis miser seu impotens est» (20).

(18) J. BALMES, *Curso de filosofía elemental*. Psicología, cap. IV, pp. 201-202, Barcelona, 1899.

(19) SPINOZA, *Ethica*, Pars I, Appendix.

(20) *Ibidem*, Pars IV, Prop. LIV.

Para Santo Tomás no hay apetito sino del bien: «omnis appetitus non est nisi boni» (21). La voluntad en cuanto apetito racional apetece o tiende a buscar un bien conocido respecto del cual la voluntad se ha con relación al objeto buscado completamente indiferente, es decir puede inclinarse o no: «liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male» (22).

Hay sin embargo en la voluntad humana una inclinación necesaria que es completamente innata. Se trata del fin último, del sumo Bien, de la felicidad absoluta que es Dios. El hombre está inclinado a querer necesariamente la felicidad absoluta y si se equivoca y busca un bien perentorio en vez de ir tras el bien infinito, lo buscará siempre en cuanto bien infinito.

De ahí surgen las decepciones, los desengaños, las melancolías, la permanente tristeza que «anula» la voluntad de muchos.

Así dice Santo Tomás: «Voluntas de necessitate appetit finem ultimum, ut non possit ipsum non appetere» (23). Y no anula la libertad humana dicha necesidad que es una natural inclinación del hombre hacia Dios. No estamos coaccionados, sino naturalmente inclinados o dispuestos hacia el fin último, que en definitiva es ese deseo innato, del que somos incapaces de liberarnos, mediante el cual queremos existir siempre, ser felices eternamente, no morir jamás: «Este deseo natural, apoyado no en nuestra imaginación, sino en nuestra naturaleza, es sólido e inmutable como ésta. No puede ser más infundado que el deseo del herbívoro o el carnívoro; no puede ser más infundado que la ordenación natural del ojo para la visión; del oído para la audición; de la inteligencia para el conocimiento. Luego si este deseo natural de felicidad no puede ser inútil y si no se puede hallar la satisfacción en ningún bien finito, ni en la reunión de los bienes finitos, hay que reconocer con absoluta necesidad que existe un Bien puro, sin mezcla, el Bien mismo, el Soberano Bien, capaz únicamente de apaciguar esa aspiración; de otro modo la amplitud universal de nuestra voluntad sería un absurdo psicológico, algo radicalmente inteligible, sin razón de ser» (24).

De esta manera la voluntad humana está determinada con relación al fin último del hombre, pero indeterminada con relación a los medios para conseguir el fin último: «Respectu obiecti quidem est indeterminata voluntas quantum ad ea quae sunt ad finem, non

(21) I-II, q. 8, a. 1, in corp.

(22) I, q. 83, a. 2, in corp.

(23) *De Veritate*, q. XXII, a. 6, in corp.

(24) GARRIGOU-LAGRANGE, *El realismo del principio de finalidad*, Parte II, V, 2, p. 211, Buenos Aires, 1947.

quantum ad ipsum finem ultimum..., quod ideo contigit, quia ad finem ultimum multis viis pervenire potest» (25).

7.— *El problema del mal en el hombre*

Todo lo que es bueno dice San Agustín, quien lo expresa del siguiente modo: «Omnis autem natura in quantum natura est, bonum est» (26). Ello es así, porque el mal en sí no es sino la privación, es decir la nada absoluta; sólo se dice que una cosa es mala en cuanto está privada de algún bien que le pertenece como el frío es ausencia de calor.

El mal es así la ausencia de bien y sólo se dice *per accidens* con relación al bien, pues en sí es la pura potencialidad.

En el hombre no se da el mal como en la naturaleza física (nos referimos al mal moral), porque el hombre al elegir no puede hacer una corrupción de su acto libre, ya que todo acto es un movimiento de la voluntad que apetece algún bien.

Se puede decir así que todo cuanto hace el hombre en cuanto es la plasmación de un acto es así bueno en sí. Cuando el homicida introduce su arma mortal en su víctima, cada acto que realiza es en sí bueno; el mal está en que ha privado de la vida a otra persona de la cual no era su dueño.

De esta manera en el hombre la causa del mal moral está en el acto de elección, al cual le precede el silencio de la ley moral, o lo que es lo mismo su negación absoluta: «defectus qui praeintelligitur in voluntate ante peccatum non est culpa neque poena, sed negatio pura; sed accipit rationem culpae ex hoc ipso quod cum tali negatione se applicat ad opus. Ex ipsa enim applicatione ad opus fit debitum illud bonum quo caret, scilicet attendere actu ac regulam rationis et legis divinae» (27).

Silenciamos antes de elegir la ley moral, y entonces la voluntad se aplica a la acción sin medida que dirija a la voluntad hacia la consecución de un bien que no cause un mal, que no es sino la privación de algún bien debido.

El mal en sí nunca el hombre propiamente lo puede causar, pues cuanto se hace, y es algo lo que se hace, es bueno en sí; el mal surge cuando el hombre realiza un bien que es causa directa de la privación de un bien debido.

(25) *De veritate*, q. XII, a. 6, in corp.

(26) *De natura boni*, cap. 1.

(27) Sto. TOMÁS, *De malo*, q. 1, a. 3, ad. 13.

Santo Tomás distingue entre el acto de elección por el que el hombre elige siempre «*secundum quid*» algún bien; el parricida toma un arma y la usa. Son actos en sí buenos, pues son acciones funcionales.

Ahora bien «*simpliciter*» el «bien» que elige el parricida, sujeta su negación pura de la regla moral que antecede su acto de elección, es un bien deficiente. Se elegirá un bien que será causa de la privación de una vida ajena: «Sed ut bonum deficiens, in quantum in voluntate oportet praeconsiderare aliquem defectum ante ipsam electionem deficientem, per quam elegit secundum quid bonum, quod est simpliciter malum» (28).

Por ello la voluntad humana es causa del mal, y es causa eficiente y real, pero siempre «*per accidens*», es decir en cuanto que el mal es una privación de un bien debido, y siendo el mal en sí la nada absoluta es evidente que el mal no se puede causar en el plano del acto, pues todo acto en cuanto que es, es bueno. La voluntad así causa el mal «*per accidens quidem, in quantum voluntas fertur in aliquid quod est bonum secundum quid, sed habet coniunctum quod est simpliciter malum*» (29).

Por todo ello para Santo Tomás el hombre que hace el mal no es propiamente un hombre «*libre*», sino un esclavo. El hombre siempre será responsable de sus actos, e incluso el hombre malvado ejecutará sus actos con absoluta libertad, o sea sin coacción alguna. Pero el mal va suspendiendo poco a poco el acto de la voluntad o la somete a la uniforme idea de la destrucción. Se dice que obrar mal no cuesta mucho, puesto que para ser malo basta dejar de hacer aquello respecto de lo cual tenemos obligación; en cambio la libertad va inseparablemente unida al amor, y el amor al sacrificio.

En este sentido el acto del hombre malvado sólo tiene apariencia de libertad (lo cual no quiere decir que esté exento de culpa). Si como hemos dicho la voluntad es un apetito que se dirige al bien, en cuanto éste es un medio para la consecución del fin último (Dios) y frente a los medios se halla la voluntad indiferente de elegirlos o no, es evidente que a medida que el hombre opta por bienes que causan sólo deficiencias, cada vez más se habitúa no a perfeccionarse, sino a vivir en orden a estas mismas deficiencias, y el resultado será que se querrá el bien en apariencia, y el hábito hacia el mal hace que progresivamente se escoja cada

(28) Ibidem, in corp.

(29) Ibidem.

vez menos parte de bien, hasta que la voluntad misma queda en la práctica anulada.

Querer el mal en sí es querer la nada absoluta, es decir es un no querer. Por eso dice Santo Tomás: «velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum» (30).

Es por eso que las pasiones y los vicios desordenados son el objeto de la esclavitud en el hombre, ya que lo desordenado tiende a anular no sólo la razón, sino también la voluntad.

8. — *Libertad y ley*

Se ha hablado mucho sobre el antagonismo entre la ley y la libertad. Para algunos la ley es lo que oprime al hombre. Se quiere rechazar así toda referencia al derecho natural y a cualesquiera principios morales. La ley natural es la participación de la ley eterna. Dios ordena el mundo según el orden de su infinita sabiduría y voluntad.

Dios crea las criaturas, las cuales participan del ser divino, Dios conserva y tiene las cosas en el Ser. En el orden moral el hombre sigue participando con la ley de Dios: «Participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur» (31).

El hombre tiene en sí un principio innato por el que por naturaleza tiende hacia el bien a modo de hábito natural. De este modo existe un principio en el que el hombre se inclina de una forma natural. Esto consiste en hacer el bien y evitar el mal: «hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae» (32).

Pues bien, si lo fundamental de la ley consiste en hacer el bien, ¿no es éste también el mismo objeto que tiene la libertad? La libertad consiste en la indeterminación que tiene la voluntad frente a algún medio en orden al fin último, siendo la tendencia al mal una libertad aparente. La ley no es pues el antagonismo de la libertad, sino su propia perfectibilidad, es decir, en cuanto que seguimos la ley natural (y sobre todo divina), y las leyes positivas que se ordenen y participen de hecho al bien objetivo, somos más libres, y en caso contrario somos esclavos ya sea de nuestros caprichos, pasiones y vanidades personales.

(30) *De veritate*, q. 22, a. 6, in corp.

(31) I-II, q. 2, in corp.

(32) I-II, q. 94, a. 2, in corp.

9.—*Omnisciencia divina y libertad humana*

Dios es omnisciente, omnipotente e inmutable. Por lo tanto sabe todo cuanto ha pasado pasa y pasará. De lo contrario habría en El mutabilidad y potencialidad, y su infinita perfección no sería tal, lo cual es imposible. Entonces parece que el hombre no es tan libre como se cree. Pero no es así, porque si el hombre no fuese libre, Dios sería un ser injusto, pues su bondad perfectísima e intrínseca haría a la vez tan justificable al justo como al injusto y de nuevo el real orden moral desaparecería.

Dios predestina real y eficazmente al hombre a ser libre, es decir el hombre está predestinado a ser libre en orden a un fin que es la suma felicidad (Dios); así dice San Anselmo: «*Quoniam enim quod Deus vult non potest non esse, cum vult hominis voluntatem nulla cogi vel prohiberi necessitate ad volendum vel non volendum, et vult effectum sequi voluntatem, tunc necesse est voluntatem esse liberam et esse quod vult*» (33).

El hombre es libre por efecto de la bondad divina. Dios nos crea a su imagen y semejanza. Dios es la suma libertad, porque su propio objeto es su conocimiento y su amor. Dios es amor. Las criaturas participan del ser y de la bondad de Dios, en cuanto que Dios las conserva y mantiene. Y su voluntad infinita hace que no sólo cree a las criaturas, sino que también les dé un modo de ser. Así tanto hace por virtud de su poder que haya causas necesarias y causas libres: «*Deus igitur est prima causa movens et naturales causas, et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo, non aufert quin actus earum sint naturales, vita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem*» (34).

Sin embargo no se excluye el misterio, a pesar de que no encontremos contradicción. La libertad es un misterio, porque nuestro entendimiento es incapaz de entender qué cosa es Dios y cómo se desarrolla este infinito poder de la acción divina que realmente tiene. Frente a este misterio que brota de lo profundo del amor de Dios, Juan de Santo Tomás dice que nuestro entendimiento debe descansar: *Quiescit intellectus non evidētia veritatis, sed altitudine inaccessibili veritatis occultae*» (35).

(33) *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, q. I, c. III, 3.

(34) I, q. 83, a. 1. ad 3.

(35) JUAN DE STO. TOMÁS, *Naturalis philosophiae IV pars: De ente nobili animato*. Ed. Marietti, 1937, q. XII, a. 3, p. 395.

10. — *Dios permite el mal*

Dios empero es causa primera de todo bien; con relación al mal la causa primera es el hombre; Dios sólo permite el mal. Dios no es causa directa del mal, porque éste se da a causa de una privación de un bien debido, es decir, el mal es la ausencia del bien al que obliga la ley moral. Dios inclina por naturaleza al hombre hacia El como su último fin. Entonces Dios no es causa directa del mal, porque el mal no tiende a esta finalidad. El mal no tiende hacia el último fin, sino a privar al hombre de este fin último que es Dios: «Deus autem non potest esse directe causa peccati vel sui vel alterius. Quia omne peccatum est per recessum ab ordine qui est in ipsum sicut in finem. Deus autem omnia inclinatur et convertit in se ipsum sicut in ultimum finem... Unde impossibile est quod sit sibi vel aliis causa discedendi ab ordine qui est in ipsum. Unde non potest directe esse causa peccati» (36).

Tampoco es Dios causa indirecta del mal, porque El no nos obliga a pecar y no nos induce al mal. Es la criatura quien por su voluntad, causa un bien defectuoso, y lo defectuoso está en el material que por sí se deteriora, no en el artífice (*ibidem*).

Dios permite el mal, no porque lo quiera, sino en cuanto que no lo prohíbe. Eso no quiere decir que Dios autoriza al hombre a obrar mal, Dios no da permiso al hombre para que éste peque, sino que Dios no impide al hombre pecar, pues el hombre es libre de pecar o no.

NARCISO TORRES RIERA

Caro, 2, 5.^o
Palma de Mallorca

(36) I-II, q. 79, a. 1, in corp.